La Fiesta de las Fallas

Una liturgia civil del valencianismo temperamental

Antonio ARIÑO VILLARROYA

I. LA RELIGION CIVIL

> «No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas» (Durkheim, 1982:397).

El texto precedente, que forma parte de las conclusiones a que llega Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa,* ha suscitado entre sus exégetas no pocas controversias y perplejidades. En *La división del trabajo* sostenía Durkheim que la estabilidad de las sociedades tradicionales se fundaba sobre la solidaridad mecánica y que ésta se caracterizaba por la participación general en unos mismos mitos, valores y ritos comunes. Por el contrario, en las sociedades avanzadas, la estabilidad social se sustentaba sobre la solidaridad orgánica que derivaba de la compleja división del trabajo, mientras que la conciencia colectiva se volvía débil y vaga. Sin embargo, en *El suicidio* y mucho más claramente en *Las formas elementales de la vieda religiosa* Durkheim insiste en la necesidad de un sistema de símbolos y rituales para el funcionamiento de toda sociedad:

> «Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre» (Durkheim, 1982:393).

El ritual secular, cuya morfología Durkheim no se sentía aún capaz de imaginar, aparecía como fuente necesaria para la identificación social, re-

emplazando la función que desempeñaba la religión en las sociedades tradicionales.

Partiendo de esta versión de la teoría de la estabilidad social, se desarrolló desde 1953, año en que se publicó *The meaning of coronation* de Shils y Young, una corriente o «escuela ritualista neodurkheimiana» que ha intentado analizar, desde la perspectiva de la integración y el consenso, las funciones de los rituales públicos en la sociedad industrial [1].

Estos autores sostienen que los ritos públicos juegan un papel crucial, en la medida en que crean un consenso respecto a los principios que contribuyen a mantener el equilibrio del sistema social. Para Shils y Young, el ceremonial de coronación de Isabel II había servido para afirmar los valores morales de la sociedad inglesa e incluso de la *Commonwealth*. La ceremonia de la coronación constituía un ritual de comunión nacional en torno a los símbolos de la monarquía. Análoga argumentación servía a Blumer (1971) para analizar la investidura del Príncipe de Gales y, por su parte, desde un concepto mucho más amplio de ritual, Bocock (1974) intentaba captar la ingente variedad de rituales seculares que existen en las sociedades modernas y demostrar su importancia para la integración social.

Una tendencia interpretativa similar se desarrolló también en la sociología norteamericana. En los años cincuenta y principios de los sesenta, la sociología funcionalista consideraba que la integración del sistema social americano como comunidad ideológica encontraba su fundamento en la existencia de una religión civil.

Warner en *The living and the dead* (1959) estudiaba el ritual del *Memorial Day* como culto a los muertos; estos últimos eran considerados como representantes de toda la comunidad, que era capaz de integrar a los distintos credos, grupos nacionales y clases en «una sagrada unidad». Por otra parte, en 1955, Herberg ya había afirmado que, más allá de la abrumadora diversidad de confesiones religiosas de los EE.UU., existía una «fe operante del pueblo americano» que fomentaba un *ethos* idéntico: el estilo de vida americano típico de la clase media. No se trataba de un epifenómeno judeocristiano, sino de una religión separada e independiente, que contaba con sus propias creencias y rituales. Desde una perspectiva política, el Estilo Americano de Vida postulaba la democracia y la libertad individual encarnadas en la Constitución; desde una perspectiva económica la defensa de la

---

1. Pueden encontrarse resúmenes, más o menos amplios, de la teoría de los funcionalistas neodurkheimianos sobre el ritual secular y la religión civil en los siguientes autores y obras: Abercrombie, E., Hill, S., y Turner, B.S., *La tesis de la ideología dominante*, pp. 48 ss.; Lukes, S., *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS, 1984, pp. 136 ss.; Baum, G., *Religión y alienación*, Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 148 ss.; Riviere, Claude, «¿Para qué sirven los ritos seculares?», en *Debats*, n. 10, diciembre, 1984, pp. 88-99; Turner, B. S., *Religion and Social theory*, London, Sage, 1991, 2.ª ed., pp. 39-62; Thompson, K., *Beliefs and ideology*, London, Ellis Horwood-Tavistock, 1986, pp. 30-65.

libre empresa y del progreso; desde una perspectiva social, el sentido de misión nacional.

Ahí se encontraban ya las raíces de lo que después denominaría Bellah (1968), en un ensayo polémico, la «religión civil» americana. Sostenía dicho autor que en los documentos fundacionales de la república alemana, en las ceremonias de investidura de los cargos públicos y en las fiestas oficiales que conmemoran los acontecimientos importantes de la historia de Norteamérica, se podía detectar la existencia de una religión civil con sus creencias, ritos y santoral específicos. Sus hitos ceremoniales eran el Memorial Day, el 4 de julio, el Día de los Veteranos y el Día de Acción de Gracias; su panteón secular estaba encabezado por Washington y Lincoln y sus lugares sagrados se encontraban en Arlington y Gettysburg.

Con posterioridad, la tesis de la religión civil se ha ido ampliando y diversificando, dando lugar a interpretaciones sugestivas del nacionalismo y del patriotismo constitucional [2]. El ritual secular actuaría como una dramatización de la nación en tanto que comunidad simbólica e imaginaria, reforzando y legitimando la autoridad del estado. Tras la quiebra de los imperios dinásticos y con la instauración del pluralismo religioso, la nación emerge como la última comunidad ideológica para vertebrar a la sociedad, dotada de los atributos de intemporalidad, naturalidad y desinterés. Por otra parte, los regímenes democráticos no se alimentan sólo de liberalismo, libertad individual y afirmación de los derechos del ciudadano. Requieren una integración vía el ritual y la liturgia secular.

Las críticas a esta interpretación del ritual secular y de la religión civil sustitutoria no se hicieron esperar. Birnbaum (1955), Lenski (1963), Goody (1977), Geertz (1959), Patterson (1969), Moore-Myerhof (1977), Lukes (1984), Rivière (1984), Abercrombie *et al.* (1987), Turner (1991) y muchos otros sociólogos y antropólogos cuestionaron diversos aspectos de la misma. Las críticas han destacado el concepto simplista de «integración» y su resolución optimista de las contradicciones mediante la comunidad ideológica, la insuficiente evidencia empírica sobre la que se asienta dicha interpretación, la infravaloración de las fracturas y tensiones sociales existentes en la vida cotidiana de las sociedades avanzadas, el desconocimiento del carácter enmascarador y legitimador de la dominación que tiene la ideología, la confusión entre la frecuencia de un fenómeno y sus efectos sociales y, por último, aunque no menos importante, han señalado la ambigüedad del concepto de «rito secular».

---

2. Véase, por ejemplo, Thompson, K., 1986:49; Panennberg, W., «Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat. Das theologische Fundament der Gesellschaft», en *Die Religiöse Dimension der Gesellschaft,* Tübingen, 1985, pp. 65 ss.; Lübbe, H., «Estado y religión civil», en *Filosofía práctica y teoría de la historia,* Barcelona, 1983; *Social Research,* 1987, vol. 54, 3, pp. 447; Hobsbawm, E., *Nations and nationalism since 1780.* Cambridge, University Press, 1990.

Por el contrario, se sostiene que los rituales seculares pueden aparecer tanto en contextos de conflicto latente como en otros de consenso social, que pueden exasperar las tensiones y crear conflictos intergrupales y que, en muchos casos, deben ser considerados como instancias de mistificación y de perpetuación de una ideología conservadora o de los grupos que la sustentan. En resumen, no se pretende negar la *posibilidad* de una integración sobre la base del ritual y del consenso en valores comunes, pero se sostiene que en las sociedades industriales los rituales desempeñan una gran diversidad de funciones y su análisis no es simple ni directo; en segundo lugar, algunos autores afirman que la ideología cumple «un papel secundario, parcial e insignificante» y postulan como más segura la teoría durkheiniana de la regulación social en base a la coerción y la división del trabajo (Abercrombie *et al.*, 1987:66).

Fuera del marco estrictamente sociológico, el ritual secular viene siendo objeto de atención en los últimos tiempos por parte de los historiadores sociales. Mona Ozouf (1976) ha estudiado el ritual de la Revolución francesa mostrando la relación existente entre revolución e institución ritual de los valores revolucionarios: culto a la humanidad, evocación de los lazos sociales, exaltación de la bondad de la industria y del porvenir de Francia. Por su parte, Mosse (1975) investigó cómo, en los mitos y ritos del movimiento asociativo germano del siglo XIX, se había generado una nueva religión laica que tributaba su culto al pueblo y a la nación, y que serviría de base para el gran ritual del nacionalsocialismo. Ambos autores demuestran que el culto revolucionario y el culto nacionalista se configuraron a partir de imitaciones y transferencias de sacralidades tradicionales.

Del análisis de todo este corpus, teórico tanto como empírico, pueden deducirse algunas conclusiones prácticas para nuestra investigación, a saber: 1) la sociedad industrial y secularizada no ha conocido, contrariamente a lo que se sospechaba en ciertas teorías sociológicas, una reducción de la acción ritual, sino que según todos los indicios ésta se ha intensificado; 2) el ritual secular se ha estructurado a partir de transferencias e imitaciones de los ritos religiosos tradicionales; 3) ello no implica que sea un mero sustituto funcional de la religión o que pueda sostenerse que la religión civil constituye el cemento de una formación social del tipo de un estado nación moderno. La mayor complejidad de la sociedad, la estratificación social y el pluralismo ideológico requieren un análisis mucho más sutil y meditado sobre sus funciones latentes; 4) pero muchos de estos rituales se presentan como expresión de la conciencia de identidad de un grupo, crean sentido de pertenencia, celebran los vínculos genéricos y evocan valores comunes; 5) sólo el análisis empírico nos permite asegurar cuáles son las funciones que cumple un ritual determinado, cuál de ellas es predominante y de qué forma se jerarquizan.

Sobre la base de este bagaje teórico pretendemos interpretar la Fiesta de las Fallas como una liturgia civil del valencianismo temperamental. En ese sentido, la historia de esta fiesta, que hemos abordado con detalle en

otro lugar (Ariño, 1990 a y b), no sólo muestra que las funciones del ritual no son unívocas, sino también que evolucionan y sufren importantes metamorfosis. Habiendo surgido a mediados del siglo XVIII en el seno de la matriz carnavalesca, es decir, en el marco de la cultura popular de la burla y la sátira, funcionaron en un primer momento como un ritual sancionador de comportamientos vecinales y como protesta socio-política. Desde la crítica y la contestación evolucionaron paulatinamente hacia la afirmación de la identidad colectiva. No queremos decir con ello que en las fallas se dejara de hacer crítica, sátira y protesta, sino que éstas ocuparon un lugar cada vez más secundario y retórico en el marco de una expansión del ritual que se desplegaba, ante todo, como una liturgia civil del valencianismo. Este proceso se itensificó desde principios de siglo con la aparición de las fallas apologéticas y culminó entre 1927-36, cuando los trenes falleros y la expansión de la fiesta por los pueblos la convirtieron en la fiesta *mayor* de la ciudad y la más *típica* fiesta valenciana.

La reconstrucción de la historia de las Fallas muestra, pues, que éstas sólo pueden entenderse correctamente si se las considera como una creación específica de la modernidad valenciana. Dicha creación consistió sustancialmente en fusionar un ritual profundamente modificado con la expresión de la identidad étnica. El inicio del proceso de metamorfosis puede rastrearse ya hacia mediados del siglo XIX, pero sólo será efectivo a finales del mismo, cuando la política represora hacia las manifestaciones populares, practicada por la burguesía ilustrada, dé paso a la estrategia reformista de los premios. Dicha transformación estaba claramente consolidada a finales de la tercera década del presente siglo, pero desplegaría todas las virtualidades implícitas en su nueva función como liturgia civil del valencianismo sólo con la recuperación del festejo tras la guerra civil. Por ello, en este artículo vamos a centrarnos en el análisis de los procesos que tienen lugar en estas dos etapas: a) desde principios del siglo XX hasta la guerra civil, con un momento de aceleración entre 1927 y 1936, período en que se produce la vinculación entre ritual fallero e identidad étnica; b) después de la guerra hasta la actualidad, cuando se despliegan sus potencialidades latentes y su instrumentalización partidista.

II. LA TRANSFORMACION DE LAS FALLAS EN CULTO VALENCIANISTA

1. El proceso de ósmosis

¿Cómo fue posible esta metamorfosis? Para explicarla debemos recurrir al contexto y, por supuesto, a la descripción de los cambios que se operan en el sujeto celebrante. El ascenso de las Fallas a la categoría de fiesta mayor tuvo lugar tras la crisis de la festividad del Corpus, celebración esencialmente religiosa, controlada por las instituciones oficiales, que expresaba

valores de jerarquía y orden y legitimaba la estratificación estamental de la sociedad mediante el recurso a la instancia transcendente.

Tras diversos ensayos de las clases dominantes de la ciudad para crear una fiesta alternativa (Feria de Julio (1871), Carnaval artístico (1894), Fiestas de Mayo (segunda década del siglo actual)) se produjo el ascenso de las Fallas, porque expresaban valores acordes con la peculiaridad de la nueva estructura social. Las Fallas, por sus características, permitieron que todas las clases pudieran sentirse identificadas, al menos parcialmente, con los valores que catafalcos y prácticas rituales materializaban.

Las clases populares, tradicionales protagonistas de la fiesta, disfrutaron con unos actos que no establecían fronteras ni divergencias, de talante populista y democrático, que ridiculizaban a los poderes dominantes apelando al pueblo y que daban rienda suelta a valores específicos de su subcultura como el hedonismo y el sensualismo (la *chala* y el *bròfec*).

Las clases medias protagonizaron la reforma estética de la fiesta, y desde las comisiones de mayor postín conseguían sobresalir en el barrio y en el conjunto de la sociedad, acaparando los principales premios. Además, introdujeron otras novedades importantes como los falleros de honor y falleras mayores, que sirvieron de mediación simbólica para la participación de las clases altas. Estas, partidarias del buen gusto y la utilidad, saludaron elogiosamente la reforma estética de los catafalcos tradicionales y la instrumentalización turística del festejo. A su vez, se sintieron halagadas con el reconocimiento de estatus que suponían los cargos honoríficos y se integraron en la fiesta mediante la práctica de la condescendencia y el paternalismo deferencial.

En una sociedad pluralista y parcialmente secularizada, polarizada por la confrontación socio-política entre blasquistas y clericales, las Fallas eran una fiesta laica y ambigua que permitía la convergencia e integración. En una ciudad sometida a procesos de homogeneización cultural y de disolución de la cultura privativa tradicional, pero que apenas contaba con una incipiente burguesía industrial innovadora (predominaba el comercio de exportación, el agrarismo y el sector terciario) y con muy tímidos brotes de asimilación del modernismo y el vanguardismo, la evocación del pasado idealizado y de una vida rural idílica constituyeron los símbolos básicos de la movilización general en torno a la identidad valenciana. Las Fallas se expandieron por los pueblos y captaron la identificación de los emigrantes, convirtiéndose en una celebración de dicha identidad genérica. Finalmente, en una sociedad de clases, apelaban al pueblo indistinto y asumían una ideología populista que trascendía la desigualdad y la explotación y soñaba con una comunidad originaria, más profunda, horizontal y auténtica.

En consecuencia, las Fallas se convirtieron en una especie de liturgia o culto valencianista, de carácter auto-referente, que reflejaba una religiosidad laica. La fiesta mayor funcionaba como liturgia y dramatización de la identidad colectiva: «la festa que pinta en vius colors el caracter rechional», «flama de valencianisme», «la festa de la rasa». Hay un proceso de ósmosis

entre práctica fallera e identidad valenciana y es esta operación metabolizante la que convierte a las Fallas en el icono sacral mediante el que se expresa el culto laico de la modernidad. La proliferación de textos que, desde finales del siglo XIX, se hicieron eco de esta ósmosis entre práctica fallera e identidad valenciana es abrumadora y no deja lugar a dudas: las fallas sirven para hacer «pública fe» de militancia valencianista.

Como se ha apuntado anteriormente, el nacionalismo puede ser analizado como una religión laica. La nación moderna se constituyó como el nexo que re-ligaba *(re-ligare)* a los individuos con su «comunidad imaginaria» y sustentaba su condición de ciudadanos. Miguel Domingo Roncal, ciudadano valenciano, afirmaba en una instancia presentada al ayuntamiento de su ciudad que «el amor a la patria (es) la religión de los hombres libres y de buena voluntad» (AHM, P/I/IE, 1885). Esta religión tenía su panteón sagrado, sus símbolos e imágenes y, por supuesto, su culto y su liturgia. El valencianismo fallero, nutriéndose en las diversas fuentes del valencianismo cultural y político, también contó con su propio panteón de intercesores, con sus símbolos e imágenes y, por supuesto, con sus sacramentos. Pero, ante todo, debe resaltarse que la fiesta global funcionó como liturgia de la identidad colectiva.

Las Fallas celebraron la gloria de los valencianos ilustres y reclamaron para ellos monumentos que fijaran en piedra su presencia patronal y benéfica. Especialmente se tributó culto a los valencianos más contemporáneos como Llorente, Blasco, Giner o Sorolla; pero se evocaron también las gestas de los *agermanats* y del *Palleter,* reconstruyendo a grandes trazos las principales páginas de una historia sagrada en la que «el pueblo» luchaba por su libertad: *El crit del Palleter* era *lo crit del valencià.*

Los falleros, desde fechas muy tempranas, asumieron como símbolos propios el Himno de la Exposición y la *Senyera.* Las *banderetes regionals* se colocaban para adornar las calles y monumentos, y el Himno, desde 1922, aparecía en algunas fallas sacralizando el momento crucial de la *cremà.* De este modo, *Senyera* e *Himne* eran a un tiempo los símbolos máximos de la identidad valenciana y de la liturgia fallera. Los espacios falleros y los momentos del ritual adquirían carácter numinoso y transcendente cuando en ellos se colocaban las banderas o sonaban las notas del himno.

Entre las innumerables referencias empíricas que podrían aducirse para corroborarlo, quizá convenga rememorar la crónica de la inauguración del carrillón municipal en 1930, para ilustrar con qué entusiasmo y en medio de qué clima colectivo se producía esta fusión. Según cuenta la prensa, el alcalde se había propuesto inaugurar dicho carrillón el día 19 de marzo. Enterados de ello los falleros de Vivons-Arizo-Sornells, propusieron a todas las comisiones que acudieran a las 11,45 a la plaza de Emilio Castelar con sus bandas de música, para que una vez hubiese sonado la Marcha de la Ciudad, interpretasen el Himo Regional «dando con ello una nota de agudo valencianismo» (EP, 19 marzo, 1930). «Miles de personas», «numeroso gentío», se congregaron aquella mañana, desde bastante antes de las doce, en la

plaza de Emilio Castelar para asistir al histórico acontecimiento. La expectación, el fervor, la unción y la reverencia sacral presidieron el acto:

> «Minutos antes de las doce era tal el gentío que había que el paso por las calles era poco menos que imposible. Juntamente con el público se hallaban confundidas las bandas de música contratadas por los falleros, así como gran número de automóviles y carruajes ocupados por forasteros se estacionaron también en dicho lugar. El golpe de vista era magnífico, viéndose totalmente ocupada por la multitud toda la amplísima plaza.
>
> El alcalde juntamente con el arquitecto señor Mora y los informadores municipales llegaron momentos antes de la hora, situándose en la plaza confundidos con el público. Cuando faltaba tan sólo un minuto para sonar las doce, se hizo un silencio absoluto y quedó interrumpida la circulación. Al señalar las saetas de los relojes de la torre las doce, sonaron las campanadas dando la hora y a continuación el carrillón dejó oír los sones de la Marcha de la Ciudad.
>
> El público, guardando un silencio absoluto y descubierto oyó la Marcha de la Ciudad y al terminar las bandas de música allí congregadas comenzaron a tocar el Himno Regional, comenzando el público en atronadores aplausos y vivas a Valencia.
>
> El momento ha sido emocionante.
>
> Inmediatamente el Alcalde, seguido de sus acompañantes, subió al Ayuntamiento, presenciando desde uno de los balcones el fantástico aspecto de la plaza y el desfile de las bandas de música, que en número de más de sesenta fueron desfilando ante las Casas Consistoriales. El público, al darse cuenta de la presencia del Alcalde señor Maestre, le hizo objeto de una cariñosa ovación y pidió con insistencia que hablara. En vista de ello el señor Maestre dirigió la palabra al público, diciendo:
>
> "En estos momentos de emoción sólo se puede decir una frase, y ésta es la de: ¡Viva Valencia!"
>
> Viva que fue unánimemente contestado por la multitud, reproduciéndose las ovaciones" (EP, 20 marzo, 1930).

Durante aquellos años, himnos y banderas vibraron y ondearon en el aire de la ciudad como nunca antes lo habían hecho. No existía acto importante que no fuese presidido por una *Senyera* y terminara con la fervorosa interpretación del Himno. Las mismas fallas, en muchos casos, comenzaban a quemarse a los acordes del Himno y ese momento mágico de la *cremà*, que había significado ante todo una desenfadada forma de purgar los males sociales, tenía ahora una emoción sacrificial: era una especie de don u oblación que brotaba del fervor valencianista.

2. El valencianismo temperamental

Ahora bien, ¿exactamente de qué valencianismo se trataba? ¿Qué tipo de identidad celebraban los falleros? ¿Cuál era el contenido del vínculo de pertenencia que se afirmaba? Sostenemos que las Fallas eran una liturgia civil del valencianismo temperamental.

Antes de precisar cuál era el contenido del vínculo celebrado, conviene que hagamos explícito lo que entendemos en este contexto por *temperamento.* El diccionario, en una de sus acepciones, lo define como la constitución física o psicosomática de una persona «dependiente del predominio de un sistema u otro en su organismo». También puede entenderse como sinónimo de carácter, es decir, de «la manera de ser de las personas desde su punto de vista de la manera de reaccionar en sus relaciones con otras personas o con las cosas» (M. Moliner).

Esta concepción se aplica, *stricto sensu,* a la definición de la identidad psíquica. Sin embargo, en el lenguaje cotidiano y en el mundo de la política y de los movimientos sociales se utiliza también para designar la manera de ser de los pueblos. La transferencia de lo individual a lo colectivo no deja de encerrar graves problemas metodológicos, pues la acción social presenta una especificidad inequívoca e irreductible. Resulta, por tanto, no sólo legítimo sino necesario preguntarse cuál es el significado del término cuando lo usamos referido a la acción colectiva.

M. Agulhon (1984) planteó ya hace años la investigación de este fenómeno a partir de las peculiaridades de los comportamientos políticos de la Provenza y revisó en qué medida podía el historiador social hablar de «temperamento colectivo». Por su parte, D. Riesman, siguiendo investigaciones de Fromm, Benedict, Mead, Horney y otros, se centró en el estudio del carácter social en los Estados Unidos de la postguerra. Para él, es perfectamente legítimo hablar de carácter social entendiendo por tal «aquella parte del "carácter" que comparten los grupos sociales» y definiendo éste como «la organización más o menos permanente, social e históricamente condicionada, de los impulsos y satisfacciones de un individuo, la clase de "equipo" con que enfrenta el mundo y la gente» (1971:16). Desde dicha concepción, el término haría referencia a algo objetivo, tangible y real, independiente y autónomo en relación con la voluntad de los agentes humanos, un «hecho social» en el sentido durkheimiano, aun cuando no quede más claramente precisada su naturaleza.

Pero el concepto también puede tener sentido desde otra perspectiva. De acuerdo con la tesis de W. Thomas —«si los hombres definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias»— la definición de la situación produce efectos y éstos son objeto legítimo del análisis social (ver Beltrán, 1991:36). Pues bien, la investigación sobre las Fallas nos ha mostrado que durante el primer tercio de este siglo la sociedad valenciana afirmaba con rotundidad su fe en la existencia de una identidad genérica o vínculo étnico, anterior a los individuos concretos, entendido como carácter o constitución psicosomática peculiar y que las Fallas eran concebidas como una de sus expresiones más logradas. En este sentido se afirmaba que eran «el mayor exponente de nuestro sentimiento artístico, nuestra alma soñadora»; se sostenía que eran el único elemento de continuidad con el pasado en una ciudad en transformación: «l'esperit valencià este dia guarda les tradicions dels seus avantpasats»; y se las consideraba como el vínculo que

cíclicamente avivaba el amor a *la terreta* en los corazones alejados y solitarios de los emigrantes. Tal es el poder enigmático de las Fallas y su fuerza cohesiva. Expresan la manera de ser valenciana, son su hálito de vida, su constitución psicosomática imborrable, ese carácter impreso en la naturaleza biológica del cual no puede desprenderse ni renegar la más terca voluntad.

3. Los contenidos del valencianismo temperamental.

¿Cómo se reflejaba en las Fallas este valencianismo temperamental? En primer lugar, la liturgia fallera era una expresión de la «tipicidad» o especificidad valenciana. Es decir, afirmaba la identidad como diferencia, en contraste con otros pueblos. El hecho singular e insólito de los monumentos evocaba y activaba la singularidad y unicidad autóctonas. En este sentido, la identidad implicaba pertenencia a un mismo pueblo por haber nacido en él y comunidad moral o de carácter.

No había ningún lugar mejor para experimentar la pregnancia de este vínculo que en la emigración. El valenciano ausente, cuando llegaba este día, sentía palpitar el amor patrio en su corazón (Cuarte-Dr. Monserrat, 1914). Des-ligado de su tierra, mediante la memoria y el sentimiento, reconstruía los lazos imaginarios de la re-ligación. Resulta tremendamente ilustrativo al respecto uno de los relatos presentados al concurso literario convocado por el Ayuntamiento en 1929. En él se narra la historia de un joven pintor valenciano que, buscando la gloria, emigra a América contra la voluntad de sus padres. En el momento de la despedida, con los corazones rotos por el dolor, sus progenitores casi como en una especie de conjuro le espetan: «les falles te faran tornar». Pasan los años lejos de la tierra y el hogar nativos, sus padres envejecen sin el amparo de nadie y perdida la esperanza de volver a verlo..., hasta que un 19 de marzo, el hijo pródigo e ingrato, espoleado por la seducción de las llamas falleras, vuelve a casa, arrepentido de tan «insensata locura». Más allá de sentimentalismos pueriles, ciertamente puede decirse que nadie como el emigrante experimenta el juego de la identidad y la diferencia y por ello las casas regionales desempeñaron un papel tan fundamental en esta metamorfosis última de las Fallas.

En segundo lugar, como decía el *llibret* de la plaza de Collado en 1913, las Fallas eran la fiesta «que pinta en vius colors el carácter rechional»; el «simbolisme de la rasa» (Salvador, 1926). En ellas se condensaban todos los tópicos que venían definiendo tradicionalmente el carácter valenciano. En 1849 describía Vicente Boix a sus paisanos, «los hijos de esta amenísima ciudad», como «festivos, decidores, satíricos, maliciosos» y «sociables», «aptos para las artes y las letras, no son muchos los que se dedican a los estudios profundos y filosóficos. Es, en fin, el pueblo ateniense: tiene el Miguelete por su olimpo» (1848:76-8). A finales de siglo esos estereotipos ya se vinculaban a las Fallas y en 1936 podía afirmar *Las Provincias* que

ésta era la fiesta que mejor reflejaba «la esplendidez, la magnificencia, la originalidad, la fantasía racial de nuestro pueblo»:

> «En ella se dan todos y cada uno de nuestros rasgos raciales: buen humor, inclinación a la sátira y la ironía, profundo sentido artístico, potente imaginación, generosidad, esplendidez, intensidad de trabajo, inclinación a la broma, al estrépito, al bullicio, fácil olvido del pretérito esfuerzo, espíritu de improvisación, relámpagos de actividad y de inercia, despreocupación, estímulo y cien otras cualidades más, envidiables unas, censurables varias, que constituyen el alma vernácula» (LP, 17 marzo, 1936).

Así, pues, en las Fallas se condensaba el temperamento valenciano (esfuerzo de artesano, inspiración fulgurante de artista, capacidad para el goce generoso). Cada año, a la voz de los monumentos y el fuego, se activaba esa dimensión intangible que compartían todos y que los convertía en comunidad, la *Gemeinde* de Tönnies o la *communitas* de Turner. Pero, como decía *Las Provincias*, ese vínculo activado era el alma *vernácula*. Por tanto, las fallas evocaban la identidad también como continuidad en el tiempo. En una época de modernización, de homogeneización cultural y disolución de los particularismos, la continuidad y perduración del rito era interpretada como la permanencia de la tradición, como el *filum* que mantenía a los valencianos ligados a sus raíces primordiales; eran algo así como el cordón umbilical, nunca cortado, que permitía mantener el contacto fresco y reviviscente con la tradición y la constitución de la raza.

Finalmente, las Fallas activaban la identidad valenciana como proyecto político, como compromiso de futuro. En el contexto de la progresiva implantación de un Estado-nación centralista, los falleros se hacían eco de la conciencia de postergación y subordinación política y pedían la libertad y el Estatuto para establecer un regionalismo fraternalista. «La falla es proba patente —decía el *llibret* de Alta-Santo Tomás, 1922— de qu'asi Patria se fa» y los falleros de la plaza de Santa Margarita-Trinitarios, 1933, invocaban al dios del fuego, pidiéndole que les infundiera fuerza para llevar adelante el compromiso valencianista:

> «Fes qu'este sa humorisme
> revinga en patriotisme
> fins el mes fort heroisme».

El fuego sagrado podía ser interprado como la luz mágica que iluminaba las ansias de libertad del pueblo valenciano. Muchos falleros y algunos intelectuales del valencianismo militante expresaban sus deseos de que las Fallas trascendiesen más allá del efímero sentimiento. E. Martínez Ferrando sugería que en ellas se expresaba la añoranza por «la gloriosa personalitat perduda»; Carles Salvador comparaba el fuego de la falla con la pasión militante para hacer revivir la patria; Miquel Durán de Valencia veía en ellas el símbolo de la libertad y la personalidad valenciana. Todos hablaban

de patria y fallas con un lenguaje profundamente impregnado de unción religiosa:

> «Serà una bella nit, la nit il-luminada:
> La llum coronarà les serres valencianes.
> I sorgirà indomable el foc dels ideals
> A les cimes més altes de les terres germanes.
> Serà l'exaltació de la Patria lliberta:
> Els cors bategaràn ferits per l'emoció.
> I, com visió fantàstica, voràn terres estranyes
> L'augusta claredat de nostra comunió.
> Les columnes de fum s'elevaràn al cel
> Com encens olorós de gloria i llibertat.
> I les veus entusiastes entonarán a cor
> fervents pregaries a la Personalitat.
> En la dolça i divina serenor de la nit
> Creuarà els espais un vent de germanor.
> I es besaràn en l'aire, de l'una a l'atra banda
> les cendres del passat i les espurnes d'or.
> I les llengües de foc, reflectint-se en la mar,
> A les aigües diràn la fervent oració;
> I les ones d'escuma cantaràn en les platjes
> El patriòtic himne d'una resurrecció.
> Serà una bella nit, la nit il-luminada:
> La llum coronarà les serres valencianes
> I sorgirà indomable el foc dels ideals
> A les cimes més altes de les terres germanes!
> El foc simbòlic i sagrat,
> Il-luminant la Llibertat».
> (Lauria-Pascual y Genis, 1934).

En las Fallas se expresaba la identidad valenciana no sólo como vínculo étnico, sino también como afirmación de una realidad socio-cultural diferenciada que demandaba la autonomía política en el seno de un Estado multiregional. Ahora bien, de la presencia de la política valencianista en las Fallas no podemos deducir que éstas cumpliesen una función legitimadora del valencianismo político o que activasen una movilización política. Todos los falleros convergían en que la fiesta era la ocasión de la exaltación colectiva, la vivencia eufórica del vínculo genérico, una especie de coyuntura cíclica y propicia (el *kairós*) para el ejercicio de la sociabilidad, para la activación y epifanía del sentimiento de pertenencia. Eran el sacramento de la valencianía. Pero de ahí no se derivaba una concepción de las Fallas como ritual secular del valencianismo político. De ello eran bien conscientes los propios políticos. Cuando en 1932 la revista *Pensat i Fet* preguntaba a los concejales valencianistas cuál era la relación entre «festa i valencianisme», E. Durán i Tortajada contestaba que hacía falta inculcar al pueblo que no se debían confundir ambos términos:

«Les falles, el tabalet i la dolçaina, les traques i l'arrós amb fesols i naps són, sense dubte, parts integrants del valencianisme; però no són, no poden ser, elles només, l'ideal asolit del valencianisme íntegre que defensem els hòmens que tenim del nacionalisme valencià una idea clara, moderna i ben definida» (Pensat i Fet, 1932).

Por su parte, A. Senent Micó, presidente de *Acció Nacionalista Valenciana,* afirmaba desde las páginas de la misma revista en 1934:

«La festa de les falles és la festa d'un poble, el primer i més gran del País Valencià, però al cap d'avall un poble de tants... València no són les falles; les falles són solament un adorn, una festa de València. El valencianisme es més; perque el País Valencià no és sols una festa de poble, és una pàtria que jau i que cal de nostre esforç per a redreçar-la» (Pensat i Fet, 1934).

«Les falles son només una part del valencianisme», «el valencianisme és més». Las afirmaciones de Durán Tortajada y de Senent Micó reflejan la distancia existente, en términos generales, entre la práctica fallera y la militancia política valencianista. La práctica fallera podía conectar y de hecho parcialmente conectaba con el valencianismo político. Algunos falleros —aquí nos es imposible cuantificar— estaban de acuerdo con las afirmaciones de los políticos citados. Sin embargo, la mayoría habrían suscrito más fácilmente la afirmación del *llibret* de la plaza del Mercado de 1933, según el cual la militancia fallera era una mediación indispensable, incluso la máxima expresión, de la militancia valencianista:

«No's prou dir ¡Vixca València!
i quedarse satisfet
. . . .
Hi ha que sentirse fallero
per a saber asó qu'es».

A esta vivencia pre-política, que imagina la existencia de lazos pre-sociales más decisivos, auténticos y profundos que los vínculos de la estructura social, es a lo que denominamos valencianismo temperamental. El concepto, por supuesto, no presupone la existencia real de dicha *communitas* originaria o *Urgemeinde,* pero de acuerdo con el principio de Thomas parte del hecho innegable de que la creencia en la realidad de un temperamento valenciano fue real (continúa siendo) en sus consecuencias. Constituía una definición de la situación, mediadora y determinante de la acción social.

En dicho valencianismo latía una propensión creciente hacia la autocomplacencia y el narcisismo, mientras que el valencianismo político partía de la crítica a la situación insatisfactoria del presente y reclamaba la transformación de las estructuras. El primero tendía a agotarse en sí mismo, era ambiguo y políticamente podía considerarse como disponible; para el se-

gundo, Valencia era «una pàtria que jau» y que necesita un programa de acción para proyectarse hacia el futuro.

Estas divergencias muestran los límites de una interpretación estricta de los rituales seculares en términos de integración social, como hiciera la escuela neodurkheimiana. En las sociedades modernas, vertebradas en clases, pluralistas, con una acusada división del trabajo, los universos simbólicos están fragmentados y se estructuran teniendo en cuenta su matriz socioeconómica. La sociedad valenciana, entre 1927 y 1936, cada 19 de marzo, vibraba como un todo al son de «la fiesta unánime». La metáfora reflejaba la realidad: la ciudad era un himno. Pero un himno frágil, cuya letra entonaba un mensaje vago e impreciso, como podía demostrarse contraponiendo el ritual con las tensiones y conflictos de la vida cotidiana y como mostraría taxativamente la escalada de la confrontación que desembocaría en la guerra civil de 1936.

La religión civil, en cuanto fenómeno propio de colectividades heterogéneas y pluralistas, tiene una existencia precaria. Ello no implica que deba minimizarse o ignorarse su importancia. En las sociedades industriales contemporáneas los seres humanos son miembros a un mismo tiempo de una gran diversidad de mundos socio-históricos: familias, pueblos, naciones, clases, partidos, iglesias, etc. La pertenencia a cada uno de ellos puede entrar en conflicto con los restantes; pero habitualmente unos y otros coexisten en la misma persona y en la misma sociedad en relaciones complejísimas de jerarquización y subordinación, en estado manifiesto o latente.

Como dice Hobsbawm con una metáfora elocuente, los hombres y mujeres no eligen sus identidades colectivas de la misma forma que escogen un par de zapatos, pensando que sólo se puede llevar un par cada vez (1990:123). La presencia de un haz de lealtades en conflicto y de identidades que mantienen una relación compleja y dialéctica es un dato fundamental para comprender el significado y la función de las Fallas. En 1920, en la ciudad de Valencia, se podía ser padre de familia, vecino de un barrio determinado, aragonés, jornalero, sindicalista, republicano, fallero, etc. Las combinaciones posibles dentro de un marco básico eran muy numerosas. Ahora bien, no todos los tipos de pertenencia tienen el mismo poder para configurar la realidad y diferenciar a los grupos humanos. Los factores económicos suelen jugar un papel decisivo en las sociedades modernas, pero ello no implica que no puedan activarse otros con idéntica o mayor intensidad —étnicos, nacionales o religiosos, por ejemplo— y, en todos estos casos, el ritual juega un papel fundamental como expresión de los valores compartidos, como movilizador de la conciencia diferencial, como legitimador del proyecto común o de los grupos que lideran el movimiento.

En el contexto histórico de la modernización de la sociedad valenciana y de la emergencia de una sensibilidad valencianista articulada en diferentes proyectos políticos —cuya fragilidad y obstáculos para implantarse fueron decisivos— las Fallas evolucionaron y se convirtieron en una liturgia del «valencianismo temperamental». No fue aquella su única función ni éste el

único tipo de valencianismo que expresaron, pero sí los predominantes y definitorios. Comenzaron su trayectoria como un festejo marginal y contestatario y, tras una eficaz metamorfosis, fueron asumidas por «toda Valencia» como la imagen especular de su propia especificidad: ingenio fulgurante e inconstancia, esplendor agrícola y postergación, artístico destello que se disuelve en humo y cenizas, *coets y ninots de falla.* Este era el paraíso y la utopía del *arroz y la tartana,* de la *burgesía de mitja espenta.*

III. LA DEFINICION DEL AMBITO SACRAL FALLERO

Resulta harto problemático ofrecer una definición de lo sagrado que sea satisfactoria. En Durkheim este concepto, tras un arduo y enrevesado proceso de elaboración, pasa a designar la potencia misteriosa que constituye el término *ad quem* de toda manifestación y experiencia religiosa (ver Isambert, 1984:215-ss.). Ahora bien, parece más adecuado definirlo de acuerdo con Martín Velasco (1978), como un campo de significación, antes que como un objeto. Según esta interpretación, cualquier realidad mundana puede pertenecer a órdenes o ámbitos diferentes de realidad sin sufrir por ello una transformación de su identidad física. Cualquier objeto puede ser inscrito en el campo de significación definido por la belleza y pertenece entonces al orden de los estético. Del mismo modo, lo sagrado sería ese ámbito de realidad en el que se inscriben los elementos que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso. El ámbito de lo sagrado se caracteriza porque establece una ruptura en relación con el orden de la vida cotidiana. Esta ruptura, mediante determinadas hierofanías, crea un vínculo de dependencia con un *prius* y un *supra,* es decir, con una realidad transcendente.

Si nos atrevemos a calificar a las Fallas como liturgia civil es justamente porque ellas realizan también una ruptura con el tiempo y el espacio cotidianos y mediante una transignificación convierten la práctica fallera en expresión hierofánica de la identidad colectiva, a la que se ha conferido transcendencia. Esta ruptura que ya puede detectarse claramente en la morfología ritual y en los diversos elementos de la fiesta de pre-guerra, despliega todas sus virtualidades fundamentalmente a partir de la recuperación de las Fallas tras el trauma bélico. Dicha ruptura o separación *(sacer)* se manifiesta mediante una formalización intensa de todos los elementos que intervienen en la fiesta [3].

---

3. Para el desarrollo de esta parte, además de la lectura de la prensa, contamos ya con dos publicaciones importantes. Por un lado los artículos de Gil Manuel Hernández Marti, publicados en Ariño, A. (dir.), *Historia de las Fallas,* Valencia, Levante-EMV, 1990, y por otra, el libro de Pérez Puche, F. O.— y V. Lladró, *Fallas en su tinta: 1939-1975,* Valencia, Prometeo, 1978.

1. La Semana Fallera

En primer lugar, la estructuración de la secuencia ritual de la Semana fallera consiste en un proceso en el que sobre una matriz básica (*plantà*, visita al monumento, *cremà*), se van ensayando y fijando aquellos elementos que conectan y contribuyen a corporeizar el sentido inmanente. Así sucede con la *crida, l'indult del ninot*, la *cabalgata del ninot*, la Ofrenda de Flores y la *cabalgata del Regne*.

El *ninot indultat* ya se había introducido en los años finales de la Segunda República, pero sólo adquiere solidez y consistencia en la postguerra. Una vez consolidada la falla artística y apologética no parece incongruente tratar de salvar de la *cremà* aquella unidad básica que mejor expresa el significado artístico e ingenioso de la falla. La colectividad misma con su queja lastimera en la hora suprema de la cremación (¿es necesario que esto se tenga que quemar?)— expresa el anhelo de salvar del fuego al menos *un ninot*. Las efímeras obras de arte que el pueblo valenciano tiene el placer de auto-ofrecerse bien merecen perdurar para una contemplación permanente en aquel elemento que la voluntad popular (no se olvide que el *ninot indultat* se elige por votación popular) sabe arrancar a la implacable labor destructora del fuego.

Pero de los distintos festejos que se innovan, sin lugar a dudas, aquel que ha obtenido un éxito más rotundo ha sido la Ofrenda de Flores. Consiste ésta en que las mujeres falleras, vestidas con el traje típido de labradora, acuden procesionalmente a ofrecer ramos de flor a la Virgen de los Desamparados. El acto fue creado en 1945, aunque tenía un precedente inmediato en la fiesta de la Clavariesa, y desde el primer momento suscitó una participación masiva. En 1955 fueron ya 12.700 los participantes y hoy, entre falleras y falleros, bien pueden ser 100.000. El acto, dada la afluencia, ha debido fragmentarse en etapas estableciendo una distinción entre la Ofrenda Infantil y la de las comisiones propiamente dichas. Con los ramos que se ofrecen se confecciona un tapiz en las paredes de la basílica de la Virgen y se cubre un armazón de madera que, una vez revestido con los ramos de flor, semeja la escultura de la patrona de los valencianos.

Debe subrayarse que la veneración a la Virgen ha desplazado *de facto* a San José, que era el patrono originario de los festejos. Pero, al mismo tiempo, hay que notar que el acto no deja de tener un tono inequívocamente laico. La Ofrenda se efectúa en el exterior del templo y sin que intervengan en su organización y desarrollo las autoridades eclesiásticas. El vernacular estereotipo «Valencia, jardí de flors» adquiere, mediante esta representación, su máxima expresividad.

Un tercer festejo que merece destacarse, desde esta perspectiva, es la Cabalgata Regional, creada en 1967, y que posteriormente pasó a denominarse Cabalgata del Reino. Este acto tiene por objeto congregar, en un magno desfile, diversas carrozas representativas de poblaciones valencianas, que aportan con su reproducción de escenas de folclore, las costumbres o

la vida local, un sentido de integración étnica. Mediante este festejo, pero también con la incorporación esporádica de otros, típicos de determinadas localidades valencianas, se pretende expresar y dramatizar el vínculo entre práctica fallera e identidad genérica. Las Fallas son, no sólo la fiesta mayor de la ciudad, sino la proyección simbólica de todos los valencianos.

2. La indumentaria

En segundo lugar, la ruptura en relación con el orden de la cotidianeidad se expresa también en la indumentaria. Es decir, mediante la creación, si se nos permite la expresión, de «ornamentos» y «vestiduras sagradas», específicas y exclusivas de las Fallas. Primeramente adoptaron el traje típico las falleras y lo usaron no sólo en la Ofrenda sino en todos los desfiles, cortejos y otros actos públicos en los que participaba la comisión.

Después, en 1954, los miembros de la Junta Central Fallera incorporaron el traje masculino de fallero. Traje que, significativamente en este caso, no guarda ninguna relación con la indumentaria del folclore autóctono. Este fue asumido progresivamente por las diversas comisiones hasta generalizarse. Según los reglamentos vigentes, debe ser portado obligatoriamente en los actos oficiales, rechazándose la presencia de falleros ataviados con variantes del traje regional. Por otra parte, mediante fajines de diversos colores se marca la posición que se ocupa en la jerarquía organizativa de la fiesta.

3. El kitsch fallero

El período 1940-1958 es la época dorada del artista Regino Más. En estos años acapara nada menos que 16 primeros premios. Pero lo relevante no es tanto este dato cuantitativo, sino lo que significa. Regino Más desarrollará un estilo monumentalista y barroco que se convertirá en el modelo clásico de hacer fallas. También será el fundador del Gremio de Artistas Falleros en 1945, ejerciendo el cargo de Maestro Mayor durante 20 años. Impulsor y creador de la ciudad del Artista Fallero, su influencia será omnipresente. De esta forma, se consolida un estilo que es reiterado un año tras otro hasta la saciedad y que puede llegar a parecer tedioso y anodino para quien no sintonice con el lenguaje fallero.

Frente a tan abrumadora reiteración, que a veces se resuelve en la copia directa (refrito), las innovaciones y las más o menos tímidas asimilaciones de los movimientos artísticos de vanguardia resultarán sistemáticamente rechazadas y anatemizadas. Este es el caso de la falla diseñada por Dalí y realizada por Octavi Vicent en 1954 para la comisión El Foc. Dicho monumento suscitó curiosidad, pero no contentó a nadie. «Aço no es una falla» era el comentario más espontáneo que provocaba su contemplación. Posi-

blemente ésta fue la primera escaramuza en que, por contraste, se definía la legitimidad de la estética fallera. Después hubo otras: Ricard Rubert provocó la polémica con sus fallas desintegradas de los años sesenta. Manolo Martín, en la década de los ochenta y con el mecenazgo del Ayuntamiento democrático, ha tratado de incorporar a la fiesta un aire innovador sin llegar a convencer; otros artistas hacen piruetas modernizantes en algunas comisiones de secciones secundarias sin apenas suscitar interés y, desde luego, sin lograr premios. Al fallero y a amplios sectores del público valenciano le gusta la falla clásica y así queda reflejado tanto en la pauta seguida para la distribución de los premios (que apenas provocan quejas por galardonar siempre el mismo estilo reiterativo) o en la falta de una demanda consistente para la innovación.

Desde nuestra perspectiva analítica, esta identificación con el gusto convencional frente al experimentalismo, tiene una doble explicación: la falla es un arte kitsch y la reiteración estética funciona como redundancia ritual.

Los principios fundamentales del *kitsch,* según A. Moles (1990:71-76) son los siguientes: principio de inadecuación o distorsión, de acumulación o abarrotamiento, de percepción sinestética o asalto a la totalidad de los canales sensoriales, de mediocridad (arte de masas) y de confort o aceptación fundamental. En suma, se trata de un arte para el «gusto medio» que magnifica los lugares comunes, los símbolos y temas euforizantes y estereotipados. Las Fallas monumentales y barroquizantes se inscribieron en dicha dinámica.

Ahora bien, no es sólo cuestión de que la cultura popular se encuentre apegada a la tradición y se muestre refractaria y suspicaz frente a la experimentación y la novedad. La retórica del lenguaje fallero ha de ser interpretada a la luz de la función que ha adquirido el catafalco apologético. En todo rito es fundamental la repetición de frases y gestos acordes con un canon rigurosamente preestablecido. La fiel reiteración garantiza su eficacia, mientras que los cambios desorientan al creyente. En resumen, en el ámbito de lo sacro, ritos, mitos y símbolos deben ser tratados con cautela, porque la permanencia formal es el instrumento que asegura la presencia intangible del objeto celebrado y procura una relación eufórica a la comunidad celebrante. Una vez consumada la vinculación entre Fallas e identidad valenciana, la innovación ha sido percibida como una amenaza y una puesta en cuestión de la identidad asumida. El clasicismo estético opera como redundancia ritual.

4. El síndrome de diferenciación marginal

Esta interpretación resulta rubricada al analizar los avatares de *Les Fogueres* de Alacant. Esta fiesta fue copiada conscientemente de las Fallas valencianas en 1928 y por un antiguo fallero: José María Py y Ramírez. Afirmaba éste desde las páginas de *La voz de Levante:* «deberíamos los alicantinos (...) darle a tales hogueras (de la noche de san Juan) ese mismo

carácter que se le ha dado a las fallas valencianas» (28 marzo, 1928). Dado que también éstas se convirtieron en la liturgia civil del alicantinismo, la única vía posible para tal ósmosis radicaba en una estrategia sistemática de distanciamiento de las Fallas. Este procedimiento consistente en construir la propia identidad mediante el subrayado y la invención de diferencias secundarias, cuando se comparten características básicas, puede ser bautizado como síndrome de diferenciación marginal.

Fallas y Hogueras tienen una estructura ritual prácticamente similar (catafalco que se planta, se exhibe y se quema, *llibrets*, organización en comisiones territoriales, figuras simbólicas, uniformización de indumentaria, carteles, insignias, etc.); sin embargo, la exégesis de la fiesta y la estética alicantina persigue sistemáticamente la diferenciación. Véase, por ejemplo, el siguiente texto de un artista *foguerer:*

> «En la hoguera se trata de crear formas nuevas más o menos inspiradas en la realidad que nos rodea. La Falla valenciana refleja más la realidad o mejor se basa en la misma, trata de presentarnos las formas, los objetos y las personas o los animales tal y como los vemos, transformados tan sólo por la caricatura y, en ocasiones, prescindiendo de ella» (en *Hogueras*, 1990:193).

En suma, la hoguera es creativa y la falla reiterativa; la hoguera utiliza las «formas geométricas, lisas y ponderadas», mientras que la falla es «barroquizante». En este contexto se entiende que en Alicante haya cuajado un concurso de *Fogueres experimentals*, que hoy por hoy es absolutamente impensable en Valencia. Esta estrategia de diferenciación sistemática lleva a decir, por ejemplo, que las Fallas son conservadoras («se ganaron en tiempos el epíteto de *búnquer barraqueta*») mientras las Hogueras, donde imperó la férrea mano de un convicto franquista, son democráticas. Lo que está en juego —se dice— es la defensa de una «línea alicantinista en las hogueras».

Pero el síndrome de diferenciación marginal no opera sólo en *Les Fogueres*, también puede detectarse activo en las Fallas y en el movimiento ideológico «regionalista» que actualmente las instrumentaliza, como veremos en el capítulo siguiente.

Hasta ahora hemos visto cómo se produce una delimitación de la sacralidad de la fiesta mediante una formalización de todos sus elementos y una aportación a los mismos de intangibilidad. La progresiva impregnación sacral tiene su correlato en la implicación de sectores cada vez más amplios de la sociedad valenciana. Las Fallas de la postguerra son reiniciadas por los detentadores del poder municipal. Desde el Ayuntamiento se auspicia la creación de la Junta Central Fallera en sustitución del Comité, y se dictan normas para el control total de los temas y de las manifestaciones públicas. La fiesta mayor no puede ser ya ajena ni autónoma en relación con el poder político. Este busca, así, una asunción de sus virtualidades numínicas. Por otra parte, se produce una incorporación de las clases altas y medias a

través de ciertas comisiones de élite como El Foc o El So Quelo y, sobre todo, a través de esos espacios segregados para la confraternización y la diversión que eran los paradores.

Ahora bien, la implicación al máximo de toda la ciudad se hace patente cuando cada comisión se dota de las correspondientes secciones infantiles y femeninas. La comisión en sentido propio es estrictamente masculina y de adultos. Pero en ella se integran los niños, para quienes se construye un catafalco adecuado, y las mujeres, cuya belleza se luce en el apoteósico acto de la Ofrenda. En resumen, toda la ciudad, al menos imaginariamente, representa en las calles y plazas durante una semana el drama de su autocomprensión.

IV. DEL TOTEM AL TABU

Todo tótem es portador de *tabou;* todo elemento sagrado es a un tiempo separado e inviolable. En general, un tabú es algo a evitar. El término, de origen polinésico, fue introducido en las ciencias de la religión a finales del siglo XIX, y con él se hace referencia a la actitud que deben tener los seres humanos ante el hecho de que determinadas realidades son portadoras de una potencia o fuerza de naturaleza más o menos incierta (Eliade, 1981:38-ss; Widengreen, 1976:17). Dicha potencia es peligrosa, de manera que el contacto con ella contamina y puede ser fatal. En resumen, tabú equivale a prohibición.

Ahora bien, el tabú se aplica a dos clases de realidades, aparentemente opuestas: lo que es sagrado y lo que es impuro. En ese sentido, el tabú prohibe tanto la violencia hacia los seres o cosas sagradas como el contacto con las cosas o seres impuros. El primer aspecto hace referencia a la profanación o sacrilegio, el segundo a la contaminación. En el análisis que ahora realizamos de la fiesta de las Fallas como liturgia del valencianismo nos interesa ante todo el primero, es decir, cómo la transformación hierofánica de las Fallas comporta su inviolabilidad e intocabilidad.

Las Fallas expresan ritualmente el valencianismo temperamental, al que se ha dotado de valor sagrado. En tanto que hierofanía participan de la sacralidad del objeto que expresan y, por tanto, toda crítica contra ellas es una inaceptable blasfemia y un sacrilegio. El mundo de las Fallas se erige en guardián del templo de la identidad étnica. En las páginas que siguen vamos a describir aquellos acontecimientos y procesos que desde principios de los años sesenta reflejan la afloración del carácter tabuístico de las Fallas asociado a la conversión en tabú del valencianismo temperamental.

1. La herejía de Joan Fuster

El año 1962 la editorial Destino publicaba el libro de Joan Fuster, *El País Valenciano*. El libro era una guía turística hecha por encargo, pero Fuster no se limitaba sólo a describir asépticamente, sino que emitía juicios de valor sobre la realidad y la identidad valenciana, siguiendo las tesis de sus obras anteriores y especialmente de *Nosaltres els valencians*. Lo valenciano —decía Fuster— «es lo catalán asentado, y un poco reblandecido, en las riberas del Seno Sucronense» (1962:12). Desde las páginas del diario *Levante*, el profesor Diego Sevilla Andrés, franquista militante, auspició el ataque contra dicha obra, tratando de poner en guardia contra el peligro catalanista. Meses después, el dos de febrero de 1963, en las páginas del suplemento del citado diario, en un artículo sin firma, Francesc Almela i Vives, lanzaba una nueva embestida. En dicho artículo afirmaba Almela que el libro trataba de forma irreverente «de cosas respetables» y emitía con desparpajo «las opiniones más irrazonadas». Se refería, sin duda, a los comentarios críticos que Fuster efectuaba sobre el culto al tipismo y el costumbrismo localista. Pero la carga de profundidad del artículo se dirigía contra la concepción fusteriana de la identidad étnica: «Nos queremos limitar a ser valencianos —replicaba Almela—. Al fin y al cabo Valencia no es tan poca cosa como alguien cree» (Levante, 2 de febrero, 1963; ver Cucó, 1989:289-ss).

Pero el arrebato no quedó en la letra impresa de las páginas periodísticas. En la Cabalgata del Ninot de las fiestas falleras de dicho año, dos carrozas abordaron el asunto con idéntica actitud. La carroza de la falla Pie de la Cruz-Don Juan de Vilarrasa tenía por lema «El mundo de los infiernos». Constaba de siete grupos (mercado, guerra, etc.). El séptimo trataba el tema «Fuster». Era una crítica del libro «que tiene párrafos denigrantes para Valencia».

> «Un enorme libro reproduciendo la portada de aquel y presentando a su autor con aire de parodia. Dos labradores leerán una gran copia de la página 53 del libro, criticando nuestro traje regional, con el comentario de los falleros por los primeros premios en concursos obtenidos por aquel. Del mismo modo van presentándose varias hojas o páginas con manifiestos denigrantes del autor y comentarios de contrapartida de la comisión. Cierra este grupo una fallita que será quemada al final con la imagen del autor del libro.»

Los falleros censuraban el tono despreciativo que Fuster utilizaba hacia ciertos signos materiales de la identidad étnica (traje regional, pirotécnica, música, etc.). Como castigo, Fuster y su libro eran purificados mediante una *cremà* en efigie.

También trató idéntico asunto la carroza de la falla Cádiz-Literato Azorín. Su lema: «Esto es... fallerama»; y en uno de sus grupos —«Nosaltres, els valencians»— denunciaba «influencias extranjeras en nuestra costum-

bre». Las alusiones a las tesis catalanistas y la «despersonalización» que suponían de lo valenciano, a juicio de los falleros, quedaban patentemente expuestas en estas carrozas. Por si ello fuera poco, una de las escenas de la falla de la plaza de la Merced volvía sobre el mismo asunto:

«Cert llibre escrigué un fuster
que empudegà nostra essència,
demostrant-li a Valènsia
i als valencians, no voler.

L'home —que és de molt saber
segons creu, sense falòries—,
renega de nostres glòries
amb un cinisme sancer.

Mostra ser pantomimer
i per la seua expressió,
mereix de fet l' expulsió
d'este país tan sincer.

Que es menge el pa d'altre lloc;
que ací a València volem
fills que no ens tiren al fem
com ens ha llençat fa poc.

Que menge paella en rata
ben neteta, de marjal...
i que... no li sente mal
si és que té el budell de gata!

I... altres coses que callem
per no armar més polseguera.
Creguem que el lloc de primera
d'eixe mite, és el fem.

«Sabater... a les sabates»...
i si vols ser escriptor
busca un col.legi millor
per no ficar les dos «pates».

El *llibret*, con la apelación a la violencia simbólica tradicional, confesaba la intención de los falleros:

es bandejar al fuster
que la fusta mal treballa.
Per aço el cremem en la falla
que havem plantat al carrer.

A tenor de los versos, Fuster es un valenciano «renegat» porque ha «empudegat (ensuciado) nostra essència» y defiende la despersonalización de Valencia. Por tanto, merece la expulsión. Hablar con desprecio de las glorias sacrosantas constituye una transgresión del tabú y conlleva el inevitable castigo.

2. El affaire Fonorama

Este conflicto nos sitúa ante la primera escaramuza anticatalanista del mundo de las Fallas. Apenas tres años después, en mayo de 1966, se va a producir un nuevo y significativo «affaire». Aunque en esta ocasión el «anticatalanismo» no estuvo presente, sí lo estará el etnicismo exclusivista. Eladio Ramos, joven de 21 años, publica en la revista «pop» *Fonorama* un artículo en el que censura el carácter sistemáticamente anti-moderno de las *Fallas,* porque arremeten reiterativamente contra los «ye-yés» y los melenudos, en suma, contra la irrupción de la cultura juvenil. En él se califica de «virguería» el traje regional, se habla de la «horda fallera» y de «engendros falleriles», además de tratar a los falleros en general de glotones (amantes de «els soparots»), energúmenos y aprovechados («sisan lo que pueden»).

El día 9 de mayo, José Barberá, director del diario *Jornada* y presidente de la Asociación de la Prensa, lanzaba un durísimo ataque contra el citado artículo, haciendo aflorar ante la opinión pública un texto que de otra manera hubiera pasado prácticamente desapercibido, dada la escasa difusión de la revista. Con tono inquisitorial, José Barberá pedía que se adoptasen las siguientes medidas contra la «grave ofensa a Valencia»: interposición de una querella, aplicación de la ley de Prensa recientemente aprobada, retirada de los quioscos de la revista, desaparición de la publicidad valenciana en sus páginas y retirada de la condición de vecino de la ciudad para su corresponsal, Eladio Ramos.

Desde este momento, los pronunciamientos y acontecimientos iban a precipitarse. Al día siguiente, el diario *Levante* publicaba un artículo, titulado «Nuestra defensa», en el que se censuraba «el tono del escrito» por «ingrato, viscoso, ramplón e insultante». El día 11 la Junta Central Fallera convocaba a Asamblea General extraordinaria para tomar acuerdos y medidas, mientras el diario *Jornada* comenzaba a publicar furiosas cartas de lectores, arremetiendo contra Eladio Ramos. El día 12 se manifestaba públicamente el Gremio de Artistas Falleros, protestando «por las injurias inferidas a toda la gran familia fallera y, de manera incomprensible y despiadada, a nuestra querida Valencia, a la mujer valenciana y a sus galas, dechado de virtudes y conjunción primorosa de honestidad y belleza». En este contexto polémico, en el que paradójicamente una fiesta que se contempla en el modelo de la sátira reacciona airadamente y es incapaz de asimilar la crítica, los artistas falleros se ven obligados a definir el sentido de su función: la crítica constructiva.

«Nuestra misión es plastificar críticas más o menos constructivas y acertadas, ironizando temas de actualidad, para arrancar la sonrisa y admiración de nuestros expectantes, pero nunca calumniosas» (Levante, 12 mayo, p. 11).

En las páginas de los periódicos abundan las cartas al director demostrando «la adhesión inquebrantable» y pidiendo «una reacción enérgica». El joven Eladio Ramos se ve obligado a abandonar la ciudad y su padre envía una carta a los distintos periódicos pidiendo comprensión para un joven inexperto «sin ninguna malicia». «No ha habido mala intención —dice Juan Ramos— ni intento de perjudicar, molestar ni zaherir a nadie» (Levante, 13 mayo, 1966). Finalmente, dadas las dimensiones del caso, la revista *Fonorama* se ve obligada a intervenir. En el número 25 y en la prensa local del día 15 de mayo se publica una rectificación dirigida a la opinión pública. La revista lamenta lo sucedido y afirma que el artículo fue publicado porque una serie de coincidencias impidieron revisarlo a tiempo. Igualmente protesta porque, pretendiendo tan sólo hacer «crítica constructiva», se ha desorbitado el asunto y la calle ha tomado la justicia por su mano: el distribuidor en Valencia de la revista se negó a seguir repartiéndola y el corresponsal recibió tal número de amenazas y anónimos que prefirió salir de la ciudad: «Con esto queremos subrayar que las "medidas" que proponía su colega "Jornada" en su artículo del día 9, contestando al nuestro, han sido unánimemente ampliadas por libre iniciativa de la opinión valenciana» (Levante, 15 mayo, 1966).

El *affaire* puede ser tomado como un reflejo de la ruptura generacional de los años sesenta, pero tiene también una lectura más profunda: Las fallas son la manifestación más acabada (hierofanía) de Valencia y, en función de ello, son intocables. Los medios de comunicación, la Junta Central Fallera, el Gremio de Artistas Falleros, la opinión pública que se expresa en los periódicos mediante cartas al director, y el Ayuntamiento, todos concordes en un mismo sentir, afirman el principio de la identidad e intangibilidad de Fallas y Valencia.

Este tipo de conflictos no son un fenómeno exclusivo de las Fallas ni de una sociedad gobernada autoritariamente. La reacción que acabamos de describir responde más bien a un proceso típico de sacralización y tabuización de los ritos que expresan identidad. Un conflicto similar, cuya somera descripción contribuirá a ilustrar nuestra tesis, se produjo en 1989 en Pamplona. Javier Martín, corresponsal de *El País*, publica el día 2 de julio un artículo titulado «Yo que tú no lo haría, forastero», en el que se hace una presentación desenfadada e irreverente de las fiestas de san Fermín. El Ayuntamiento, reunido en sesión plenaria, adoptó una actitud unánime de protesta y, como reacción, acordó no dar acreditaciones para los actos oficiales al citado periódico si no se producía una retractación. El día 14, una vez pasadas las fiestas, el diario responde al acuerdo municipal con un interesante editorial, titulado «Riau, riau», en el que se critica el etnocentrismo xenófobo, la intolerancia y espíritu inquisitorial de los ediles pamplonicas:

«El mundo es tan pequeño para algunos que apenas si supera los límites de su país, de su región, de su ciudad, de su villorrio. Para ellos la humanidad se compone de unas decenas, cientos o miles de coterráneos y una larga millonada de extranjeros. Apurando la selección, ni tan siquiera todos los aborígenes deben ser tomados en consideración: sólo aquellos que mantienen en pie la sacrosanta tradición» (*El País*, 14 julio, 1989):

3. Las blasfemias de Ajoblanco

Finalmente, queremos aducir un tercer *affaire*, que ilustra y corrobora este proceso de tabuización de las Fallas, vinculado a su conversión en liturgia civil del valencianismo temperamental. Se trata del asunto *Ajoblanco*. Esta revista *underground* publicó en su número 10 del año 1976 un extra dedicado a las Fallas. En él, bajo pseudónimo, varios jóvenes periodistas valencianos hacían una lectura apologética de la fiesta en clave de la escuela francesa de sociología representada por Bataille y Callois: la fiesta entendida como exceso y transgresión, la economía del derroche y la orgía contrapuesta a la economía de la producción y la moral cotidiana del ahorro. Sin embargo, la lectura y resonancias que en el mundo fallero tendría el artículo fueron bien distintas. En el fondo, aun cuando en el mundo de las Fallas nadie captó las implicaciones filosóficas y los referentes hermenéuticos, los artículos generaron lo que perseguían: una vulgar provocación.

Una vez más, la escasa difusión de la revista hubiera condenado los artículos al consumo reducido de las capillas y círculos crípticos contraculturales si un escándalo «errado» no la hubiera sacado a la luz pública. Pero un valenciano residente en Barcelona, Felipe Villarroya Mateo, había remitido al teniente de alcalde y presidente de la Junta Central Fallera, Ramón Pascual Lainosa, un ejemplar de *Ajoblanco* (LP, 4 abril, 1976). Este hizo gestiones ante el Fiscal de la Audiencia de Barcelona para que pusiera la revista en manos del Tribunal de Orden Público y envió una carta a todas las comisiones falleras informando de las gestiones que se estaban realizando. Aquí se encuentra la raíz de la verdadera publicidad de la revista. A partir de este momento se produjo una explosión de indignación en la que participaron instituciones y mundo fallero en general. Resulta interesante seguir algunos de los aspectos del proceso para comprender mejor los valores que estaban en juego y las fuerzas sociales que pugnaban por imponerlos.

En primer lugar, todas las instituciones y personas que intervinieron en la protesta contra *Ajoblanco* tuvieron claro desde el primer momento que los reportajes de la revista debían ser sometidos «a la opinión de la justicia» y, de hecho, en fecha tan temprana como el día 20 de marzo, José Pascual Chiner, «movido por la indignación», presentaba una demanda de conciliación previa a la querella por injurias en el Juzgado Municipal n.º 8. Apelando a la «valencianía» del distribuidor de la revista se le pide que deje de

comercializarla y comienza a afirmarse que dichos artículos son «una infamia gestada contra Valencia» (LP, 31 marzo). La insinuación de una maniobra foránea, «catalanista», aflora en muchos escritos. El proceso de mistificación está en marcha: la revista es editada en Barcelona, luego —se dice— es una maniobra del imperialismo catalán; considera las Fallas en tono «irreverente», luego es un insulto a Valencia. Todo el mundo da por sabido (a pesar del anonimato) que los autores son catalanes, «gente ajena por completo a nuestra tierra», poseídos por la envidia y el odio. Vicente Chiner Boira, destacado militante del conservadurismo anticatalanista, llega a preguntarse en un artículo titulado «Un insulto a Valencia y a las Fallas» que «por qué tanto odio a los Valencianos desde las Ramblas» y pide que Valencia «se levante» y cumpla con su deber.

En el reportaje de *Ajoblanco* había dos apartados particularmente molestos: un comentario sobre un cortometraje del cine independiente, titulado «La Fallera mecánica», en el cual, y según el comentarista, se denunciaban «los mecanismos totalitarios que permiten la injusticia de que sólo las falleras bien puedan tomarse el gusto de pasar del orgasmo a la ofrenda sin más»; y el texto siguiente:

> «El deseo del fallero es volar *(sic)* a la fallera mayor, a esa intrusa pretensiosa (y para colmo hija de papá) y ponerle un petardo en el a los de la Junta Central Fallera».

La defensa de la honestidad, virtud y virginidad de las falleras fue unánime: 23 falleras mayores pidieron que el alcalde iniciase acciones judiciales; Alberto Jarabo Payá, procurador en cortes, y José María Adán García, consejero nacional del movimiento, realizaron gestiones en el Ministerio de Información y Turismo para pedir la sanción contra la revista; la Diputación y el Ayuntamiento consideraron igualmente necesario que se aplicase el castigo ejemplar de la suspensión. En sesión plenaria del Ayuntamiento, celebrada el día 9 de abril, se leía una carta de *Ajoblanco*, afirmando que su intención no era ofender, sino ensalzar las Fallas «poniendo de relieve su aspecto verdaderamente vitalista, popular y democrático; es decir, abierto a todos» y todo ello con la intención de explicar la fiesta «a la gente joven en su propio lenguaje». Para los concejales dicha disculpa era insuficiente, la revista debía ser castigada por su atrevimiento. Y ciertamente fue suspendida y multada.

El *affaire Ajoblanco* no es tanto significativo por sí mismo cuanto por lo que representa; porque se sitúa en una tendencia estructural de la fiesta. Los pronunciamientos que se van adoptando en la prensa, tanto en artículos como en cartas al director, muestran cómo aparece «el fantasma catalán» y se mezclan asuntos completamente diversos. Un referente tan indirecto como el lugar de edición de la revista da pie para que los artículos se interpreten como una operación dirigida desde Cataluña contra Valencia. Una maniobra más entre otras muchas —se dirá—, que cuenta con «renegados» e

incautos valencianos como colaboradores. Véase al respecto el texto del airado presidente de la Junta Central Fallera:

> «Basta de quitar nuestra señera de la plaza del Caudillo e intentar sustituirla por otra bandera. Basta de negar nuestra cultura valenciana, nuestra historia, y basta y basta y basta a todo lo que sea querer minimizar nuestras tradiciones, nuestras fiestas, nuestra lengua y nuestras tantas cosas que sólo la envidia de quienes son impotentes para igualarnos las origina, y que encuentren desgraciadamente servidores dentro de nuestra Valencia que está al servicio de mezquinos intereses completamente contrapuestos con los auténticamente valencianos» (LP, 4 abril).

Una lectura de las fallas en términos de lo que Callois había denominado «le sacré de transgression» activa un movimiento colectivo de defensa de la identidad étnica, supuestamente atacada por una campaña a un tiempo exterior e interior. El tabú que protege a lo sagrado moviliza inmediatamente la demanda de expiación y el castigo para los transgresores. No existe arrepentimiento posible. Donde hubo culpa, debe ponerse inexorablemente el castigo; y hasta donde alcanzó la transgresión, debe llegar la pena. Por otra parte, la Junta Central Fallera y las agrupaciones falleras del centro repararon la ofensa organizando un acto de desagravio al que asistieron varias falleras mayores y diversos poetas festivos.

4. La Batalla de Valencia

Podrían traerse a colación muchos otros incidentes que, a nuestro juicio, muestran cómo a lo largo de las últimas décadas se ha intensificado la sacralización (separación y tabuización) de las Fallas. No es posible reseñar todos. Pero para subrayar la dirección de este proceso evocaremos rápidamente algunos hitos más significativos. En el contexto de la Batalla de Valencia (conflicto por la imposición de los símbolos de identidad: bandera, denominación, lengua), que fragmenta a la sociedad valenciana en dos visiones antagónicas de la identidad étnica, los falleros no se inhiben en tanto que tales procurando mantener a las Fallas «por encima» o «al margen» de las divisiones políticas. Por el contrario, adoptan una postura militante como puede verse en el artículo 1 del Reglamento aprobado en el VI Congreso General de 1980:

> «Reconocen las Fallas como única bandera del Reino de Valencia a la tradicional Senyera del Reino de Valencia que lleva el azul junto al asta y las cuatro barras rojas sobre fondo de oro; y como himno, el Himno Regional Valenciano compuesto por José Serrano y Maximiliano Thous.
> Las Fallas declaran preferente para el ámbito fallero la lengua valenciana y en el desarrollo de sus actividades pondrán especial interés en el uso y defensa de nuestra indiscutible y diferenciada personalidad».

Con anterioridad, en 1978, ya se había reformado el estandarte de la Junta Central Fallera, añadiéndole una amplia franja azul. Esta toma de posición en torno a los símbolos de identidad y la constitución de las comisiones falleras en algo así como «los guardianes del templo» de «la indiscutible y diferenciada personalidad» valenciana culminará cuando en el VII Congreso Fallero (1988-1990) se apruebe la enmienda de que el valenciano debe ser escrito según las normas ortográficas de la Academia de Cultura Valenciana, claramente opuestas a las Normas de Castellón y de la Universidad. Es decir, un valenciano anárquico, que entre otros muchos elementos de distanciamiento con la lengua catalana, en su última versión, se escribe sin acentos.

El síndrome de diferenciación marginal que se expresa en todos estos episodios manifiesta una virulenta ansiedad, el desasosiego de identidades precarias que se imaginan investidas de intangible y perenne sacralidad y pugnan por conciliar el desajuste entre sus aspiraciones y la realidad.

V. LA INSTRUMENTALIZACION POLITICA

Hasta aquí hemos descrito el proceso por el cual un rito concreto —la práctica fallera— mediante un proceso de transignificación se convierte en una liturgia civil del valencianismo temperamental. Este proceso, utilizando estrategias de separación y tabuización, confiere poder numínico a las Fallas y las convierte en inviolables, expresión acabada e intocable de la esencia valenciana.

En nuestra descripción hemos mantenido al margen, en gran medida, todo lo relacionado con el poder y la dominación. Con ello queríamos subrayar que este proceso de sacralización de una práctica civil no depende directamente del poder político, pero sería una mistificación inaceptable considerar que entre liturgia civil y política no existen profundas conexiones. Un análisis cabal de la religión civil debe plantearse también, como acertadamente ha subrayado S. Giner, las preguntas de «a quién sirve, quién la obedece, quién la manipula, quién vive en ella pacíficamente instalado y qué componentes van entrando y saliendo de ella a través del tiempo» (1990:33).

El valencianismo temperamental, como contenido de la liturgia fallera, no fue neutro y aséptico en su relación con la política. Muy al contrario: el pluralismo, que todavía se detecta con innegable nitidez durante la Segunda República, fue suprimido drásticamente por las fuerzas triunfantes de la guerra civil; la autonomía del Comité Central Fallero fue barrida con la creación de la Junta Central Fallera dependiente del Ayuntamiento y la fiesta fue sometida a un control férreo en sus diversas manifestaciones. Por otra parte, cuando ya en los años setenta se insinuaba claramente la evolución hacia una sociedad democrática y en las Fallas aparecían tendencias innovadoras, el alcalde Ramón Izquierdo (actualmente ex-presidente de

Unión Valenciana) y su delegado en la Junta Central Fallera lanzaron un duro ataque contra estas orientaciones, como bien testifica el desenlace del Concurso de Teatro de la Falla Bany dels Pavesos-Corretgeria, el caso *Ajoblanco* y otras situaciones conflictivas.

En la descripción de los incidentes anteriores hemos mostrado cómo la acción de las instituciones —Junta Central Fallera, prensa, Ayuntamiento, directivas de algunas comisiones— jugaron un papel determinante a la hora de movilizar al mundo fallero. Toda una corriente de la derecha valencianista se insertó eficazmente en el mundo de las Fallas —al tiempo que la izquierda nacionalista denostaba las manifestaciones del valencianismo temperamental— y operó una instrumentalización partidista de dicho sentimiento. Por tanto, la tradicional ambigüedad política de esta fiesta, en gran medida, se esfumaba.

El indicador más significativo de todo ello se encuentra en lo sucedido en la *cremà* de 1982. En aquel momento estaba discutiéndose en el Congreso de los Diputados el Estatuto de Autonomía. En el artículo primero, que trataba de la denominación del ámbito territorial, no fue contemplada la propuesta de la derecha regionalista («Reino de Valencia») que los falleros habían hecho oficialmente suya. Ante este hecho, la comisión de las calles Reino de Valencia-Duque de Calabria propuso organizar algún tipo de protesta. Hubo varias reuniones a las que asistieron gran número de falleros en representación de un centenar de comisiones y finalmente se acordó quemar las fallas a las tres de la madrugada en señal de disconformidad. Entre quienes tomaron parte y voz activa en aquella movilización se encontraba Vicente González Lizondo, quien sería poco después el líder más destacado del partido Unión Valenciana y tras las elecciones municipales de 1991 presidente de la Junta Central Fallera.

CUADRO 23: Visión de las Fallas por parte de los habitantes de la ciudad de Valencia

Las fallas son	Porcentaje
Genuina representación de la valencianía	49
Fomento del espíritu de barrio	18
Ocasión para divertirse	16
Algo que me deja indiferente	5
Una molestia	6
Una distorsión de la identidad valenciana	6
TOTAL	100

Fuente: Pérez de Guzmán, 1990:452.

Resulta difícil evaluar cuántas comisiones participaron en la protesta y cuál fue el grado de adhesión y unanimidad que la medida encontró en cada

una de las asociaciones. Pero acerca de las fidelidades de los falleros algunos hechos parecen evidentes: a) las Fallas son consideradas por amplios sectores de la población de la ciudad de Valencia como simbolización del auténtico espíritu valenciano; así lo corroboran, además de los datos aportados en esta investigación, los resultados de una encuesta realizada durante el mes de julio de 1990 (véase cuadro adjunto); b) el valencianismo temperamental impregna ampliamente a la militancia fallera; c) destacados líderes del regionalismo participaron en la movilización política de los falleros e instrumentalizaron dicho valencianismo temperamental; d) ahora bien, de todo ello no se deduce que podamos identificar valencianismo temperamental con derecha regionalista. De hecho, hubo muchas comisiones que en 1982 no aceptaron esta dominación política y quemaron su falla a la hora tradicional o cuando llegaron los bomberos al lugar del emplazamiento del monumento. Todo ello nos permite concluir que el valencianismo temperamental era una modalidad de la identidad étnica que se encontraba políticamente disponible; pero que en un contexto histórico determinado (transición democrática) sólo la derecha tuvo una estrategia de penetración e inserción en el mismo.

La religión civil es también poder, pero, no menos, comporta un núcleo irreductible y trascendente. Crea orden, pero también comunidad. Cuando las Fallas accedieron a la categoría de fiesta mayor, el poder instituido procuró investirse del aura numinosa que desprendían. Desde entonces, no han cesado los intentos de apropiación partidista. Sin embargo, aún hay algo en ellas que ha logrado permanecer refractario a la instrumentalización y, trascendiendo los poderes concretos, busca precariamente la instauración de lazos y vínculos primordiales en los que aliente el espíritu de la *communitas*. En ese reducto de ambigüedad echa raíces su capacidad de supervivencia en distintas coyunturas políticas y de ese núcleo profundo extraen su capacidad para penetrar en capas extensas de un tejido social estructuralmente heterogéneo.

Las fiestas, que también son biodegradables, perduran en la medida en que pueden expresar los valores de un tiempo y de un grupo humano; no sólo sobreviven, sino que viven esplendorosamente mientras su lenguaje simbólico sirve para comunicar, decir y conjurar miedos, esperanzas, deseos y misterios de una sociedad. Su alimento último no es el poder (tampoco la revolución), sino aquellas realidades existenciales que no pueden enunciarse mediante el lenguaje descriptivo y que requieren de la metáfora ritual y de la transgresión de la cotidianidad para expresarse. Sin que podamos decir por cuánto tiempo (y sin generalizar abusivamente) las Fallas, hoy por hoy, cumplen esa función en la sociedad valenciana.

VI. BIBLIOGRAFIA

Abercrombie, N.; Hill, S., y Turner, B. S.: *La tesis de la ideología dominante,* Madrid, Siglo XXI, 1987.

Agulhon, M.: *Pénitents et Franc-Maçons de l'ancienne Provence,* Paris, Fayard, 1984.

Aldeguer Jover, F.: *Historia de las Hogueras de San Juan (1928-1978),* Alicante, Gráficas Díaz, 1979.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities,* London, 1982.

Ariño, A.: *Fiesta y sociedad en la Valencia contemporánea,* Valencia, Universidad (microficha), 1990a.

Ariño, A. (dir.): *Historia de las Fallas,* Valencia, Levante-EMV, 1990b.

Baum, G., *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología,* Madrid, Cristiandad, 1980.

Bellah, R. N.: «Civil religion in America», en McLoughlin, W. G., y Bellah, R. N. (eds.), *Religion in America,* Boston, 1968.

Beltrán, M.: *La realidad social,* Madrid, 1991.

Birnbaun, N.: «Monarchs and sociologists: a reply to Professor Shils and Mr. Young», en *Sociological Review,* vol. 3, p. 1, 1955, p. 5-23.

Bocock, R.: *Ritual in industrial Society,* Londres, 1974.

Boix, V.: *Manual del viajero y guía de forasteros en Valencia,* Valencia, Imp. de José Rius, 1848.

Callois, R.: *L'homme et le sacré,* Paris, Gallimard, 1950.

Cazeneuve, J.: *Sociología del rito,* Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Cuco, A.: *País i Estat: la qüestió valenciana,* València, Tres i Quatre, 1989.

Durkheim, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1982.

Durkheim, E.: *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 1982.

Fuster, J.: *El País Valenciano,* Barcelona, 1962.

Geertz, C.: «Ritual and social change: a Javanese example», en *American Antropologist,* vol. 61, febrero de 1959, pp. 991-1.012.

Gil Calvo, E.: *Estado de fiesta,* Madrid, 1991.

Giner, S.: *Ensayos civiles,* Barcelona, Península, 1987.

Giner, S.: «Religión civil», en *Claves de razón práctica,* n. 11, abril 1991, pp. 15-20.

Goody, J.: «Against "ritual": loosely structured thougts on a loosely defined topic», en Moore, S. F., y Myerhof, B. G. (eds.), *Secular Ritual,* Assen, 1977.

Herberg, W.: *Catholic, Protestant, Jew,* Nueva York, 1955.

— *Hogueras* (ed. por diario Información), 1990.

Hobsbawm, E.: *Nations and nationalism since 1780,* Cambridge, University Press, 1990.

Isambert, F. A.: *Le sens du sacré. Fête et religion populaire,* Paris, Minuit, 1982.

Lukes, S.: «Political ritual and social integration», en *Sociology,* 9, 1975, pp. 289-308.

Lukes, S.: *Emile Durkheim. Su vida y su obra,* Madrid, CIS, 1984.

Martín Velasco, J.: *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid, Cristiandad, 1978.

Moles, A.: *El kitsch,* Barcelona, 1990.

Mosse, G. L.: *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania,* Bologna, Il Moulino, 1975.

Ozouf, Mona, *La fête revolutionnaire 1789-1799,* Paris, Gallimard, 1976.

Pannenberg, W.: «Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat; Das theologische Fundament der Gesellschaft» en *Die religiöse Dimension der Gesellschaft,* Tübingen, 1985.

Patterson, O.: «The cricket ritual in the West Indies», en *New Society*, n. 352, 26 de junio de 1969, pp. 988-9.

Pérez Puche, F.O., y Lladró, V.: *Fallas en su tinta: 1939-1975*, Valencia, Prometeo, 1978.

Pitt-Rivers, J.: «La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine», en *Annuaire Résumés des conférences et travaurx*, Tome XCIII. 1984-5. Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve. Section-Sciences Religieuses.

Pitt-Rivers, J.: «L'identité locale vue à travers la "fiesta", en AA.VV., *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986.

Richey, R. E., y Jones, D. G. (eds.): *American civil religion*, Nueva York, 1974.

Riesman, D., et al., *La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, 1971.

Riviere, C.: «¿Para qué sirven los ritos seculares?», en *Debats*,, n. 10, diciembre, 1984, pp. 88-89.

Shils, E., y Young, M.: «The menaing of coronation», en *Sociological Review*,1, 1953, pp. 63-81.

Smith, Anthony D.: *The origins ethnic of Nations*, Oxford, Basil Blakwell, 1986.

Thompson, K.: *Beliefs and ideology*, Chichester, 1986.

Turner, B. S.: *Religion and social theory*, London, 1991.

Turner, V.: *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988.

Van der Leuw, G.: *Fenomenología de la religión*, México, F. C. E., 1964.

Velasco, Honorio (ed.): *Tiempo de Fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, Madrid, Tres-Catorce-Diecisiete, 1982.

Velasco, E.: «Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad», en Díaz, L. (ed.), *Aproximación antropológica a Castilla y León*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Vovelle, M.: *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1750 a 1820*, Aubier-Flammarion, 1976.

Windengren, G., *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976.

Wilson, B.: *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor, 1969.